



Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

5 | 2007

Varia

Mérimée et l'interprétation du mythe

Pierre Pontier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/3074>

DOI : 10.4000/anabases.3074

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2007

Pagination : 59-76

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Pierre Pontier, « Mérimée et l'interprétation du mythe », *Anabases* [En ligne], 5 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/3074> ; DOI : 10.4000/anabases.3074

© Anabases

Mérimée et l'interprétation du mythe

PIERRE PONTIER

AU DÉBUT DU XIX^e SIÈCLE, en Allemagne d'abord, la réflexion sur les mythes se renouvelle sous l'impulsion d'auteurs, d'artistes, mais aussi de savants linguistes et historiens. En France, l'emploi alors récent du mot « mythe » témoigne de ce changement d'esprit à l'égard de ce que l'on traitait de « fable ¹ ». Littré semble avoir perçu cette évolution : s'il relie de façon traditionnelle le « mythe » à la « fable » dans une première et rapide acception, il définit ensuite le mythe comme un « récit relatif à des temps ou à des faits que l'histoire n'éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une idée ² ». S'il oppose logiquement le récit mythique au récit historique, son approche du contenu mythique essaie de concilier deux conceptions opposées. De fait, la notion semble échapper à la définition, et la tâche du lexicographe est d'autant plus difficile que les définitions sont aussi nombreuses que les exégètes ³.

Mérimée, à l'instar de ses contemporains, s'est inspiré du récit mythique. La nouvelle, son genre littéraire de prédilection, se prête tout naturellement aux emprunts, aux références, voire à la formation d'un nouveau matériau, comme le montre le cas

¹ Le Robert, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Paris, 1998, s. u. Jean-Louis BACKHÈS, « De la fable au mythe », dans Yves CHEVREL et Camille DUMOULIÉ (éd.), *Le mythe en littérature. Essais en l'hommage de Pierre Brunel*, Paris, PUF, 2000, p. 43-56, rappelle que le mot mythe est, « dans les langues de l'Europe, un nouveau venu ».

² Voir le dictionnaire d'Emile Littré, s. u.

³ La notion de « mythe » au XIX^e siècle a de plus une signification bien différente de celle qu'elle recouvre de nos jours ; voir par exemple Alain DEREMETZ, « Petite histoire des définitions du mythe. Le mythe : un concept ou un nom ? », dans Pierre CAZIER (éd.), *Mythe et création*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 15-32.

bien connu des métamorphoses du mythe de Vénus dans *La Vénus d'Ille*⁴. L'histoire de Carmen a acquis le statut de « mythe »⁵ et *Les Âmes du Purgatoire* déclinent deux versions du mythe de don Juan. Dans les ultimes nouvelles, *Lokis* surtout, l'exploitation littéraire et philologique du mythe atteint sa forme la plus énigmatique.

À la différence de ses contemporains, l'exploitation littéraire se double dans son cas d'une réflexion historique et d'un effort de théorisation du mythe qui transparaît dans les premières lignes des *Âmes du Purgatoire*, où Mérimée cite un extrait du *De natura deorum* de Cicéron.

Cicéron dit quelque part, c'est, je crois, dans son traité *De la nature des dieux*, qu'il y a eu plusieurs Jupiters – un Jupiter en Crète – un autre à Olympie – un autre ailleurs –, si bien qu'il n'y a pas une ville de Grèce un peu célèbre qui n'ait eu son Jupiter à elle. De tous ces Jupiters on en a fait un seul à qui l'on a attribué toutes les aventures de chacun de ses homonymes. C'est ce qui explique la prodigieuse quantité de bonnes fortunes qu'on prête à ce dieu.

La même confusion est arrivée à l'égard de don Juan, personnage qui approche de bien près de la célébrité de Jupiter. Séville seule a possédé plusieurs don Juans ; mainte autre ville cite le sien. Chacun avait autrefois sa légende séparée. Avec le temps, toutes se sont fondues en une seule⁶.

La référence citée est exacte. En revanche, l'interprétation qui suit la première phrase n'est plus de Cicéron mais de l'auteur de la nouvelle ; et on quitte définitivement Cicéron dans la conclusion ironique qui relève la « prodigieuse quantité de bonnes fortunes » de Jupiter⁷. C'est ce point commun, le nombre de conquêtes féminines, qui permet à Mérimée de rapprocher le mythe de Jupiter de celui de don Juan. Selon Frank Paul Bowman, il s'agit d'une explication evhémériste de Jupiter puis de don Juan, juge-

⁴ Voir récemment Clarisse RÉQUÉNA, *Unité et dualité dans l'œuvre de Prosper Mérimée. Mythe et récit*, Paris, Honoré Champion, 2000, dont la réflexion porte surtout sur le mythe de Vénus dans *La Vénus d'Ille*.

⁵ Voir Dominique MAINGUENEAU, *Carmen. Les racines d'un mythe*, Paris, Le Sorbier, 1984 ; Pierre GLAUDES, « Cave amantem. La Carmen mythique de Prosper Mérimée », *La Licorne* 18 (1990), p. 99-121, et Elisabeth RAVOUX-RALLO (éd.), *Carmen*, Paris, Autrement, « Figures mythiques », 1997.

⁶ Voir *Les Âmes du purgatoire* (1834), in *Mérimée. Théâtre. Romans et nouvelles*, Jean MALLION-Pierre SALOMON (éd.), « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1978, p. 669.

⁷ Voir *De natura deorum*, III, 21. Cicéron, par la bouche de Cotta, ne mentionne pas Olympie mais l'Arcadie ; deux Jupiters sont nés en Arcadie, un autre est Crétois, « et c'est dans cette île que l'on montre sa tombe » (*cuius in illa insula sepulcrum ostenditur*, trad. auteur). L'incise « je crois » est bien ironique : Mérimée connaît le texte latin au point de montrer, lui aussi, la tombe de Don Juan. Par ailleurs, le texte de Cicéron insiste bien sur la diversité des Jupiters, mais n'en conclut pas que toute cité grecque célèbre avait « son » Jupiter.

ment qu'il faut peut-être tempérer. L'evhémérisme désigne l'exégèse mythologique qui « part de l'hypothèse qu'un mythe est une histoire vraie, ornée d'enjolivements adventices ⁸ ». Dans le cas précis, les dieux ne seraient que des hommes, des rois que l'on a déifiés. Ce n'est pas exactement le propos, ni de Cicéron, ni de Mérimée. Ce dernier, tout en cherchant à distinguer un don Juan plus littéraire (« emporté par une statue de pierre ») d'un don Juan plus historique, souligne pourtant de façon ambiguë la « vérité » incontestable de « cette histoire ou de ces deux histoires ⁹ ».

Ce que relève surtout Mérimée en libre interprète de Cicéron, c'est comment un peuple d'une ville ou d'une région s'approprie des histoires et des dieux venus d'ailleurs. C'est aussi l'occasion pour ce lecteur attentif de Pausanias de parodier l'interprétation des mythes anciens. Mais dans quel but ? Le désir de se distinguer des lectures romantiques de don Juan ? Ou s'agit-il, pour reprendre les interprétations les plus en cours, d'une nécessité littéraire ? Mérimée construit souvent un objet mythique dans ses nouvelles ; et son intérêt pour le mythe pourrait participer de son projet et de son désir profond de fouiller le cœur humain ¹⁰. Pourtant, ce projet littéraire repose sur une interprétation des mythes antiques personnelle, érudite et inscrite dans son temps, ce dont les approches récentes, influencées par le structuralisme ou la psychanalyse, ne cherchent pas à rendre compte.

Nous avons laissé de côté Mérimée le conteur, afin de nous en tenir à son approche théorique du mythe, telle qu'on peut surtout la découvrir dans quelques lettres et dans deux comptes rendus, l'un traitant des deux premiers tomes de la monumentale *History of Greece* de George Grote, l'autre, des deux premiers tomes d'un ouvrage, beaucoup moins connu, de Frédéric de Rougemont, intitulé *Le Peuple primitif. Sa religion, son histoire et sa civilisation*. Les deux comptes rendus ont été écrits respectivement en 1847 et 1855, à huit ans d'intervalle ¹¹.

Dans la série des six articles consacrés à l'ouvrage de George Grote, le premier présente une bizarrerie, unique dans cet ensemble : Mérimée, s'écartant de son rôle critique, développe un long exposé sur le mythe, sur sa fonction et sur son interprétation, qui est le résultat de recherches personnelles antérieures à la lecture de Grote. Le deuxième compte rendu complète la réflexion du premier, sans véritable modification

⁸ S. REINACH, "Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique", in *Totems et tabous* (H. DUCHÊNE [éd.], *Cultes, mythes et religions*, Paris, Laffont, 1996 [1^{re} éd., 1905], p. 14).

⁹ Voir Frank Paul BOWMAN, "Narrator and Myth in Mérimée's *Vénus d'Ille*", *The French Review*, XXXIII, 5 (04/1960), p. 475-482 et p. 476 pour l'interprétation evhémériste.

¹⁰ Voir Anne-Marie HILLER, "Mérimée et le mythe", *Dalhousie French Studies* 4 (1982), p. 13-40 ; Clarisse RÉQUENA, *op. cit.*, p. 27.

¹¹ Le texte du compte rendu des tomes I et II de l'*History of Greece* de Grote (*Revue des Deux Mondes*, 1^{er} avril 1847) est cité d'après l'édition des *Mélanges historiques et littéraires*, 1855, Paris, Michel Lévy Frères [= *Mélanges*]. Le compte rendu de Rougemont [= "Des mythes primitifs"] a été publié dans la *Revue contemporaine* la même année (15 octobre 1855). Nous citons la pagination originale (voir aussi Antonia Î(éd.), *Mérimée écrivain*, *Revue des Sciences Humaines* 270 [2003], p. 165-180).

des positions de Mérimée. C'est cette démarche que nous nous proposons de reconstituer, en nous fondant sur la définition du mythe, les modalités de sa narration, et les principes de son interprétation.

Mérimée, critique de Grote et de Rougemont

L'examen de ces textes pose quelques difficultés. En raison du genre critique pratiqué, Mérimée rapporte souvent une pensée qui ne lui appartient pas, surtout dans le premier texte, où il souscrit à bien des avis de Grote sans le citer. L'orientation du deuxième texte est plus simple, puisque l'auteur est très hostile aux thèses et aux méthodes de Rougemont, protestant suisse.

Mérimée s'appuie aussi sur des sources non citées, dont nous ne pouvons que supposer l'existence. Nous nous en tiendrons à deux remarques. Parmi les connaissances érudites de Mérimée, directes ou indirectes, nombreux sont ceux qui se sont intéressés à l'origine des mythes : Benjamin Constant, Ballanche, Fauriel, Victor Cousin, Charles Lenormant, Jean de Witte, Jean-Jacques Ampère, etc.¹²

D'autres influences étrangères et indirectes peuvent être évoquées : Vico, Schelling, Herder, Karl Otfried Müller, Niebuhr, Creuzer¹³. Dans son article sur la

¹² Claude Fauriel, initiateur de la littérature comparée en France, a, on le sait, inspiré les débuts littéraires de Mérimée ; *La Guzla* doit beaucoup à ses travaux sur les chants grecs et serbes, voir l'introduction d'Antonia FONZI dans son édition de la *Guzla*, Paris, Kimè, p. 8 ; Mérimée a aussi écrit en 1846 un article dans *Le Constitutionnel* sur son *Histoire de la Poésie provençale*. Jean-Jacques Ampère, l'ami de Mérimée, était de plus un « intime de Fauriel, qu'il avait gagné à l'étude de la poésie populaire », voir Miodrag IBROVAC, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Paris, Marcel Didier, 1966, p. 170-172. Ampère est cité au chapitre XVII du volume I de l'*History of Greece* de Grote (London, Murray, 1846, p. 482). Sur l'helléniste Charles Lenormant, voir la note de Parturier, *CG* 8 [= *Correspondance générale*, Maurice PARTURIER (éd.), 1-6, Paris, Le Divan, 1941-1947, p. 7-17, Toulouse, Privat, 1953-1964], n. 1 p. 364, qui prétend que Mérimée « a étudié la mythologie avec Charles Lenormant », ainsi que *CG* 3, p. 169. Signalons également le Belge J. de Witte, spécialiste de mythologie, qui faisait partie du voyage en Grèce de 1841.

¹³ Pour le XVIII^e siècle, voir VICO, *Scienza nuova*, 1744 (édition définitive), traduit en français en 1827 par Michelet, puis en 1844 ; et l'ouvrage de Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, qui est paru en France dans une traduction d'Edgar Quinet dès 1827-1828 (3 vol., Paris, F.-G. Levrault). Pour le XIX^e siècle, voir sur Otfried Müller, Jan DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 1961, p. 188 : « Kein Forscher der romantischen Periode hat so tiefe Spuren in der mythologischen Wissenschaft hinterlassen wie Karl Otfried Müller. » Son influence sur Mérimée est en revanche indirecte, car les travaux du savant allemand n'étaient pas traduits. Mérimée, qui ne lit pas l'allemand (voir Lettre à Jenny Dacquain, 818, *CG* 3, p. 389), pouvait les connaître partiellement par l'intermédiaire de ceux de Niebuhr, ou par Ampère qui le cite parfois.

Vénus d'Ile, Frank Paul Bowman mentionne un savant allemand, Max Müller, auteur d'un *Essai de mythologie comparée* dont Renan a dirigé la traduction ¹⁴, mais cette mention pose deux problèmes de chronologie. Max Müller, certes proche des positions de Mérimée, est comme Renan né en 1823. Il a fait un voyage à Paris en 1845, mais Mérimée ne dit pas l'avoir rencontré. Il a obtenu le prix Volney le 25 octobre 1849 pour un essai anglais sur la philologie comparée des langues indo-européennes ; Mérimée faisait bien partie du jury, mais deux lettres prouvent qu'il ne connaissait personnellement ni Max Müller, ni ses travaux avant septembre 1849 ¹⁵. De plus les études sur la mythologie comparée de Max Müller sont postérieures, traduites et publiées en français dix ans plus tard. C'est à partir de ces années-là que Mérimée prend vraiment connaissance de ses travaux qui joueront un rôle dans l'élaboration de *Lokis* par exemple ¹⁶. On doit donc exclure Max Müller des influences directes pour les deux textes qui traitent des mythes antiques. Mérimée s'inscrit alors dans un courant de l'érudition de son temps, qui cherche à réévaluer le « mythe » et à l'étudier dans sa forme autant que dans son contenu avec des outils scientifiques nouveaux.

Mérimée propose cependant une première définition fort proche de la déconsidération traditionnelle du mythe qui provient du XVIII^e siècle français. La raison ne peut que condamner un discours trompeur. Il le qualifie de « légendes plus ou moins incertaines » et ajoute :

Sur les événements antérieurs aux premières olympiades, nous ne savons que ce que les poètes et les mythographes nous ont transmis. C'est une suite de récits étranges, qui, pour le merveilleux, ne le cèdent en rien à nos contes de fées.

Ce sont des « prodiges », des « fables », mais c'est aussi un « récit poétique ¹⁷ ». En un sens, Mérimée reste proche de la définition de Fontenelle plus d'un siècle plus tôt : « [...] un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités ¹⁸. » En revanche, il est bien

¹⁴ Voir F. P. BOWMAN, *op. cit.*, p. 476. Max MÜLLER, *Essai de mythologie comparée*, Paris, A. Durand, Londres, W. Norgates, 1859 [nous citons l'édition de ce texte dans *Mythologie comparée*, P. BRUNEL (éd.), Paris, Laffont, 2002].

¹⁵ Voir Lettre à Francisque-Michel (qui concourait aussi pour le prix Volney en 1849), 24 août 1849, 1502, *CG* 5, p. 494 : « Je ne vois surnager que deux mémoires, l'un et l'autre encore inconnus à votre serviteur. » ; et *idem*, 2 septembre 1849, 1506, *CG* 5, p. 504 : « Je crois vous avoir dit que le mémoire anglais était un travail sérieux et dangereux. Je l'ai lu et il m'a paru remarquable, surtout par la logique et la méthode, ingrédients rares comme vous le savez parmi les auteurs britanniques. » Voir enfin Lettre à Madame de La Rochejaquelein, 1859, 2774, *CG* 9, p. 171, sur Max Müller.

¹⁶ Voir l'étude de Paolo TORTONESE, « L'Ours et le comparatiste ou Mérimée et Max Müller », Antonia FONYI (éd.), *Mérimée écrivain*, p. 39-60 (p. 41-43 surtout).

¹⁷ *Mélanges*, p. 114-115.

¹⁸ FONTENELLE, *De l'origine des fables*, 1724 (p. 11 dans l'édition de J.-R. CARRÉ, Paris, Alcan, 1932).

le contemporain de Fauriel, quand il rapproche le mythe d'une forme de poésie « vulgaire », populaire ¹⁹.

Ce discrédit du mythe s'accorde avec la définition de Grote. Les mythes sont bien pour l'historien anglais « un produit particulier de l'imagination et des sentiments », à une différence près. Lorsque Mérimée conteste la méfiance de l'historien anglais à l'égard de l'interprétation des mythes, il la résume en ces termes : « Selon M. Grote, les mythes seraient à peu près des énigmes sans mots. » Ce résumé paradoxal est d'une redoutable efficacité ; Mérimée rejoint Grote sur le caractère énigmatique du mythe, mais refuse la fin de la formule. Pour lui, un mythe est avant tout constitué de mots ²⁰.

Dans le compte rendu sur le livre de Frédéric de Rougemont, il va même plus loin :

La forme mythique a été une conséquence naturelle de la difficulté d'exprimer certaines idées dans des langues encore incultes ²¹.

Cette définition s'oppose à celle que défend Rougemont, selon lequel « tout mythe est un symbole ou un être fictif dont on a perdu la vraie signification ²² ». Il n'y a pas de perte ou de dégradation de signification, pour Mérimée, à partir d'un message originel qui serait pur, tout au plus une signification difficile à entrevoir ou à déchiffrer : « D'ailleurs, le langage figuré qui enveloppe [les mythes] en fait une espèce d'énigme ²³. » On reconnaît le terme utilisé, emprunté à Grote.

Que sont alors les « mythes primitifs » ? Ce titre que Mérimée choisit pour son compte rendu du livre de Rougemont est lui aussi énigmatique : l'expression exacte « mythes primitifs » ne figure pas dans le livre critiqué, qui s'intitule *Le Peuple primitif, sa religion, son histoire et sa civilisation*. Les deux premiers tomes sont consacrés à la « religion », et le dernier (plus bref, et publié deux ans plus tard) à l'histoire du « peuple primitif ».

¹⁹ Voir aussi Jean-Jacques AMPÈRE, *La Grèce, Rome et Dante*, Paris, Didier, 1849, p. 66 : « Les légendes sont la poésie du peuple » (extrait du chapitre « la poésie grecque en Grèce » écrit en 1844).

²⁰ *Mélanges*, p. 122, pour la citation. Cela fait partie des points de rapprochement fortuits avec Max Müller, *op. cit.*, p. 270 : « Après cela, je laisse les gens qui sont si sûrs de leur fait et ne veulent pas entendre parler d'une corrélation entre le langage, la pensée et le mythe, s'arranger comme ils le pourront avec les Grecs, chez qui le mot *μῦθος* signifiait tout à la fois « mot » et « mythe ». » Voir également p. 12-13 où Müller réfute lui aussi l'argumentation de Grote.

²¹ Voir « Des mythes primitifs », p. 17.

²² Voir ROUGEMONT, *op. cit.*, I, p. 27.

²³ « Des mythes primitifs », p. 17. Le mythe, comme l'*archè*, est « un objet disparu à reconstruire à partir d'indices qui y renvoient », pour reprendre l'expression d'Antonia FONZI, « La passion pour l'*archè* », in Antonia FONZI (éd.), *Prosper Mérimée. Écrivain, archéologue, historien*, Genève, Droz, 1999, p. 197.

L'expression « mythes primitifs » est un raccourci un peu provocateur qui provient du sous-titre de Rougemont : « Dogmes, symboles, mythes et rites du peuple primitif, déduits de ceux des peuples païens, ou essai de mythologie comparée et clef du langage symbolique. » Or, dès les premières lignes, Mérimée signale ironiquement que « du peuple *primitif*, il n'en est guère question, et jusqu'à présent l'auteur me paraît s'être occupé presque exclusivement des races *secondaires* ²⁴ ». Le désaccord porte sur la notion de peuple « primitif » qui, selon Rougemont, désigne une sorte de peuple élu, ou peuple « souche », qui a eu le privilège d'avoir la révélation divine, et dont l'histoire perdue occupe les vingt premiers siècles inconnus d'une humanité âgée de soixante siècles.

Le monde primitif a reçu à ses origines une révélation qui nous a été conservée dans toute sa pureté au premier chapitre de la Genèse, et qui est le fondement de toutes les religions païennes comme l'Évangile l'est de toutes les hérésies ²⁵.

Rougemont imagine pour les premiers temps de l'espèce humaine deux hypothèses qu'il résume ainsi : le Paradis avec Dieu, ou la forêt avec les brutes. La deuxième hypothèse, celle d'un progrès culturel, est écartée car, pour Rougemont, elle serait « née aux siècles de décadence dans les écoles des philosophes matérialistes ». Il vise probablement les Lumières françaises et plus précisément peut-être les travaux de Charles-François Dupuis ²⁶. Plus loin, il condamne violemment l'athéisme.

Mérimée, sans prendre réellement part à la polémique religieuse, souligne le caractère fictif de ce « peuple primitif » dont il efface l'existence dans le titre comme dans le contenu de son compte rendu. Il entend par « mythes primitifs » les explications cosmogoniques des Anciens et renverse ainsi la logique de Rougemont : il insiste sur l'absence de chronologie des mythes, ou du moins sur les difficultés chronologiques qu'ils posent ; il refuse l'idée d'un abâtardissement d'une religion révélée en mythes païens. Il remet ainsi les mythes païens à leur place originelle.

Mythe et récit

Dans ses deux comptes rendus, Mérimée illustre son propos par de nombreux exemples dont le choix témoigne avant tout du souci de se montrer érudit et scientifique ; ils jouent un rôle majeur dans une démonstration personnelle qui se substitue à la simple critique.

L'auteur de la *Vénus d'Ille* a ainsi une prédilection fort marquée pour les épiclèses divines, parce qu'elles lui permettent de réfléchir sur la transmission des croyances et des

²⁴ « Des mythes primitifs », p. 5.

²⁵ Voir ROUGEMONT, *op. cit.*, I, p. XXVII.

²⁶ Charles-François DUPUIS, *Origine de tous les cultes ou religion universelle*, Paris, H. Agasse, 1795, 7 tomes. Cette version du comparatisme est proche des milieux maçonniques.

langues. Il critique violemment Rougemont pour sa méconnaissance des langues, alors même que ce dernier multiplie les rapprochements étymologiques. Deux exemples tiennent lieu de démonstration, celui d'Apollon Lycien et celui de Zeus Myleus.

M. de Rougemont, pour le dire en passant, n'est pas heureux dans ses étymologies. Je ne sais s'il y a une faute d'impression dans son Homère ou s'il le cite de seconde main, d'après une mauvaise transcription. Il a cru y découvrir un Apollon Lycogènes, d'où il conclut que le poète appelait Apollon *fils de loup*. S'il eût consulté un texte plus correct, ou qu'il se fût adressé au premier commentateur venu, il aurait vu qu'Homère nomme le dieu Lycégénès, c'est-à-dire né en Lycie. Je suis loin de nier qu'il n'y ait des loups en ce pays-là comme ailleurs ²⁷.

En rappelant le passage de l'*Iliade*, Mérimée souligne avec cruauté et ingénuité l'incurie de Rougemont, qui ne cite pas la référence homérique dans son développement :

La mère d'Apollon et de Diane, Latone, est une louve, parce qu'elle figure les ténèbres du chaos d'où sont sortis le soleil et la lune. Son fils Apollon porte le surnom de *né d'une louve* (LUCOGÉNÈS) ²⁸.

Pour comprendre l'erreur de Rougemont, il faut aller chercher sa source, qui est probablement la traduction des travaux de Creuzer par Joseph Guignaut, secrétaire de l'Académie des Inscriptions, dont Mérimée fait partie depuis 1843. Mérimée connaissait ce livre ²⁹. Creuzer décrit longuement comment Létô (Latone dans son récit) donne le jour à Apollon et Diane à Délos, avant d'aller en Lycie, au bord du Xanthe. De là, il s'attarde sur les épithètes d'Apollon et de Diane et signale en note la référence homérique, avec la bonne orthographe *λυκηγενής* (*lukegenés*), ainsi que le débat sémantique cité par Mérimée mais occulté par Rougemont. Mérimée est un peu moins heureux dans sa critique lorsqu'il invente un barbarisme Myleos pour Myleus, que Rougemont n'a pas commis ³⁰.

²⁷ " Des mythes primitifs ", p. 7.

²⁸ Rougemont, *op. cit.*, I, p. 339.

²⁹ *Religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, ouvrage traduit de l'allemand du Dr Frédéric CREUZER, refondu en partie, complété et développé par J. D. GUIGNAUT [X vol.], Paris, 1825-1851. Sur cet Apollon homérique, voir III (II, 1) 1829, n. 2 p. 108. Mérimée fait allusion à Creuzer dans sa correspondance, cf. Lettre à George Grote, Paris, 6 août 1848, 1414 *bis*, CG 16, p. 276. Voir aussi, dès 1838, Lettre à F. de Saulcy, 449, CG 2, p. 166 : « O Niebuhr, ô Creuzer, ô symboles, ô mythes ! qu'il y a de blagues à dire encore après vous. »

³⁰ Voir ROUGEMONT, *op. cit.*, I, p. 243-244 : « D'autres peuples, tels que les Grecs et les Romains qui avaient un Zeus Myleus (meunier), un Jupiter Pistor (boulangier), ou tels que les indigènes d'Hispaniola, qui comparaient la voûte céleste à un four, ont fait de Dieu un boulangier dont la terre est le pain, et la matière la pâte. De là peut-être les homophonies de pain et de terre. » En réalité, Mérimée a surtout réagi au tableau de concordances linguistiques qui suit.

Le mythe relève-t-il de l'histoire ? En vertu de l'opposition classique entre mythe et histoire, Mérimée reconnaît qu'un historien tel que Grote n'est pas obligé d'expliquer systématiquement ces textes ; mais il refuse que par scepticisme l'historien soit un simple greffier qui raconte et rapporte le contenu des mythes. C'est la raison pour laquelle il développe longuement le mythe d'Héraclès, auquel l'historien anglais ne consacre que très peu de pages. On connaît le rôle central qu'Héraclès joue dans la mythologie grecque ; le choix du héros n'est pas anodin ³¹. Mérimée, insistant sur la « confusion » et le « mélange hétérogène » qui dominent dans le mythe, mentionne l'interprétation symbolique qui assimile le personnage au soleil en le qualifiant de « héros solaire », ainsi que les interprétations cosmogoniques et moralisantes du mythe ³². Son plus long développement porte finalement sur l'interprétation historique précise de certains récits associés au héros en Ligurie ou à Thèbes. Mérimée n'élimine cependant pas les autres interprétations : chaque version du mythe a sa place dans l'exégèse, à condition que cette dernière soit polyvalente.

L'auteur de la *Vénus d'Ille* consacre aussi une place importante à Aphrodite. Dans l'article intitulé « Des mythes primitifs », pour illustrer l'idée importante que « chaque divinité pouvait, au moyen d'une épithète, usurper les attributions et les légendes d'une autre divinité », Mérimée énumère « Aphrodite Enalia, Urania, Symmachos, Victrix, Libitina ³³ ». Dans le compte rendu de Grote, il cite l'exemple de César et de Vénus, son aïeule ³⁴. Et il termine son long développement sur la mythologie en rappelant que les dieux et déesses illustrent parfois le génie d'une nation : « Mars était le grand dieu des Thraces farouches, Vénus la déesse des Cypriotes voluptueux. » Mais voici l'idée qui résume le mieux l'image que Mérimée se fait d'Aphrodite : « Aphrodite, par exemple, c'est-à-dire la personnification de la force génératrice de la nature, naît du sang de Cronos mutilé tombant dans la mer. » Ce n'est pas tant l'idée en soi que sa place primordiale dans le raisonnement qui est remarquable ³⁵.

³¹ *Mélanges*, p. 117-120. Les aventures d'Héraclès semblent même constituer le paradigme du mythe. La fin de la définition du mot « mythe » par Littré le prouve ; ainsi prend-il l'exemple d'Hercule pour distinguer mythe et légende. « Le mythe est un trait fabuleux qui concerne les divinités ou des personnages qui ne sont que des divinités défigurées ; si les divinités n'y sont pour rien, ce n'est plus mythe, c'est légende ; Roland à Roncevaux, Romulus et Numa sont des légendes ; l'histoire d'Hercule est une suite de mythes. »

³² *Mélanges*, p. 118. Voir CREUZER, *Religions de l'Antiquité*, I, p. 426, sur Hercule en tant que « héros solaire » en Égypte.

³³ « Des mythes primitifs », p. 18.

³⁴ *Mélanges*, p. 115. La liste des épithètes d'Aphrodite n'est reprise ni de Creuzer, ni de Grote.

³⁵ « Des mythes primitifs », p. 12, et *Mélanges*, p. 125 (« cultes de la Nature »). Cette représentation d'Aphrodite, courante, se retrouve par exemple chez CREUZER, *op. cit.*, VI (II, deuxième partie), p. 651 : « Culte de la nature divinisée dans sa force génératrice ». Elle vient d'une étymologie du nom de la déesse.

Mérimée représente par ailleurs des mythes en se plaçant volontiers sous le patronage d'Aphrodite. Il adopte un ton léger, voire badin. Il imagine « des dieux s'humanisant avec les jolies mortelles ». Il déclare avec humour qu'« il n'y avait pas de ville si petite qui n'eût quelque famille en possession de privilèges honorables, qu'elle devait à une arrière-grand-mère séduite ou violée par un dieu ³⁶ ». La séduction divine s'efface devant l'image obsédante du viol, reprise dans un exemple assez développé, celui du viol de « Cérès » par « Neptune », repris avec exactitude de Pausanias ³⁷. L'ensemble de ces exemples sont des apports personnels de Mérimée et non des emprunts à Grote, qui ne mentionne cette histoire arcadienne ni dans son texte ni en notes. On peut faire la même remarque à propos de la fable d'Orythie enlevée par Borée ³⁸.

De façon plus inquiétante, le mythe est systématiquement associé au crime et à la transgression. Il se situe aux limites de la morale et semble pouvoir s'affranchir des lois de la société antique : il leur préexiste. Lorsqu'il y a contrat entre un homme et un dieu, il ne relève pas des lois :

Cette espèce de contrat entre l'homme et la divinité pouvait exister indépendamment de la justice et de la morale. On invoquait un dieu et on lui promettait une hécatombe pour réussir dans un crime. On le remerciait après l'avoir commis ³⁹.

Mérimée illustre cette idée par un exemple tiré de l'*Iliade*, où Pandarus s'apprête à lancer sa « traîtreuse » flèche sur Ménélas, promettant un sacrifice à Apollon Lycien. Il réutilise ainsi, à dix pages d'intervalle et à bon escient, l'exemple cité de façon incorrecte par Rougemont. Il prend un deuxième exemple tiré de l'*Odyssée*, tout aussi amoral, celui d'Égisthe sacrifiant aux dieux après le crime d'un poète. De façon ostentatoire, il se montre exact et rigoureux dans ses références ⁴⁰.

Mérimée mentionne un dernier exemple de l'amoralité des mythes, celui de la « fureur divine de Bacchus », qu'il associe aux mutilations de la légende d'Attis : « Il n'y avait guère de crime qui ne pût devenir une pratique pieuse. » L'exemple très allusif

³⁶ *Mélanges*, p. 115.

³⁷ *Mélanges*, p. 117. Voir Pausanias, VIII, 25.4-5 : Déméter, à la recherche de sa fille, se change en jument pour échapper à Poséidon, qui se change en étalon. La colère de Déméter finit par s'apaiser quand elle décide de se baigner dans le Ladon. Cette légende, selon Mérimée, signifierait l'inondation par la mer de l'Arcadie, sa stérilité puis sa fertilité retrouvée. Cette interprétation trop historique sans doute a été abandonnée, même si on reconnaît toujours l'association entre Déméter et la fertilité (voir C.U.F., p. 212, note *ad loc.*). Voir une autre version de la même légende dans Jean-Jacques AMPÈRE, *op. cit.*, p. 67.

³⁸ *Mélanges*, p. 121. La fable d'Orythie est cependant présente dans le passage du *Phèdre* de Platon (227c), sur lequel Grote, puis Mérimée bâtissent leur argumentation.

³⁹ « Des mythes primitifs », p. 15.

⁴⁰ Mérimée reprend avec malice l'interprétation d'Apollon Lycien par Rougemont plus loin, de façon beaucoup plus allusive, à propos d'un autre rapprochement étymologique hasardeux : « Des grammairiens ont fait dériver le mot *lucus* de *lux*, lumière, parce que, disent-ils, il n'y en a point dans un bois sombre » (p. 16).

d'Agdistis et d'Attis montre à la fois l'attrait et la répulsion de Mérimée à l'égard de ces histoires qu'il qualifie de « saletés ».

Le mythe phrygien d'Agdistis (*sic*), que je ne me charge pas de raconter, mais qu'on peut lire chez Pausanias, accumule une suite de niaiseries et de saletés pour arriver à cette belle conclusion de l'arrangement fortuit de toutes choses ⁴¹.

D'après le passage censuré de Pausanias auquel l'auteur se plaît à renvoyer son lecteur, Agdistis est un génie doté d'un sexe double, celui d'un homme et aussi celui d'une femme, que les dieux, effrayés, castrent. Au terme de quelques générations complexes, le beau Attis naît d'Agdistis ; confronté à l'amour d'Agdistis, il se castré lui-même d'effroi, avant de mourir. Peut-être Mérimée retrouve-t-il dans ce mythe de génération construit sur une série de mutilations sexuelles successives des caractéristiques de Cybèle ou de l'Aphrodite des origines ⁴².

Mérimée oppose ces bizarreries des mythes à leur utilisation postérieure dans les cultes des cités. Le principe même de règlement d'un culte montre bien, dans son esprit, l'impossible coexistence de la loi et de la religion dite « primitive ». C'est en ce sens qu'on peut comprendre sa curieuse mise en garde : « Dans l'étude de la mythologie, il faut se garder de confondre les cultes officiels avec les religions nationales. Aucune idée de morale ne se rattachait à ces dernières dans les croyances païennes, et il était impossible qu'il en fût autrement, étant donné le principe fondamental des religions de la nature ⁴³. » Les religions « nationales » ne sont pas celles d'une « nation » au sens moderne du terme, mais plutôt les croyances qui sont « nées » d'un peuple en un lieu déterminé. Le mythe, comme l'exemple d'Agdistis l'a confirmé, est du côté de la « nature » et de l'origine ; il échappe à toute norme. Il peut donc en ce sens être monstrueux ou choquant. C'est une idée qui a beaucoup préoccupé Mérimée et dont il a su tirer parti d'un point de vue littéraire.

⁴¹ Voir « Des mythes primitifs », p. 12 et p. 14. Le passage de Pausanias (VII, 17.9-13) touche en fait au culte de Cybèle, qu'avait étudié Charles Lenormant. Mérimée pouvait connaître son *Étude de la religion phrygienne de Cybèle*, Nouvelles Annales publiées par la section française de l'Institut Archéologique, Paris, 1836, voir notamment p. 41-43 pour des idées assez proches. Voir par ailleurs Antonia FONZI, *Prosper Mérimée*, sur l'importance de la bisexualité archaïque dans l'imaginaire de Mérimée, p. 202.

⁴² Ces traits caractéristiques d'Aphrodite sont toujours admis de nos jours, voir V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Kernos Suppl. 4, Athènes-Liège, 1994, p. 461-465 : « La puissance d'Aphrodite, qui embrasse la totalité du monde, repose sur le dynamisme de l'union » (p. 465).

⁴³ « Des mythes primitifs », p. 14.

Mérimée μυθολογίων : méthode et système

Il reste à comprendre comment Mérimée concevait l'interprétation des mythes entre 1847 et 1855. D'après trois lettres, il s'était beaucoup intéressé à la mythologie au moment du voyage en Grèce avec Charles Lenormant, et plus exactement juste après. Dans les deux premières lettres, datées de mars 1842 et du 9 mai 1842, il sollicite et relance Lenormant pour « causer mythologie ». Il dit même dans la deuxième lettre : « J'ai une envie rentrée de μυθολογίζειν », créant ainsi un nouveau verbe grec, *muthologízein*, qui signifierait « réfléchir sur les mythes » (le verbe *muthologeîn* existe bien, mais avec le sens de « fabuler, faire des mythes »)⁴⁴. On ignore s'il a effectivement causé mythologie avec le grand helléniste. Il semble que ses multiples activités l'aient empêché de mener à bien ce projet dont il ne parle plus après l'été 1842. Il avait eu le temps de songer à un livre et d'élaborer une méthode d'interprétation, comme le prouve une autre lettre, plus connue, qui évoque cette période :

J'ai été très fort dans mon temps sur la mythologie, que j'ai étudiée avec une espèce de passion, et j'avais commencé un livre que j'ai laissé là, comme beaucoup d'autres, et qui vous aurait horrifiée. Je voulais trouver la loi de l'esprit humain qui lui fait inventer les mythes religieux, mythes très peu variés et qui tendent tous à obscurcir l'idée, déjà très difficile, d'un Démon, pour y substituer ce que les Grecs appellent un *Cadmilus*, c. a. d. un médiateur⁴⁵.

Mérimée renvoie alors à une période de sa vie assez ancienne. Peut-être la lettre fait-elle référence à cette « envie » de 1842, ou à une époque encore antérieure qui a vu la rédaction des *Âmes du Purgatoire*, puis de la *Vénus d'Ille*. En tout cas, son commentaire reprend des idées déjà exposées en 1847 et en 1855 : le mythe en tant qu'invention de l'esprit humain est varié dans sa forme, mais peu varié dans son fond. La deuxième partie de la réflexion, peut-être plus récente, insiste sur le personnage divin

⁴⁴ Lettre à Madame Lenormant, 668, [mars 1842 ?], *CG* 3, p. 152 ; Lettre à Charles Lenormant, 9 mai 1842, 679, *CG* 3, p. 168-169. Voir enfin Lettre à Jenny Dacquin, 30 juin 1842, 685, *CG* 3, p. 179 : « J'ai passé presque tout mon hiver à étudier la mythologie dans de vieux bouquins latins et grecs. Cela m'a extrêmement amusé, et, s'il vous vient jamais en tête l'envie de connaître l'histoire des pensées des hommes, ce qui est bien plus intéressant que celle de leurs actions, adressez-vous à moi et je vous indiquerai trois ou quatre livres à lire, qui vous rendront aussi savante que moi, ce qui n'est pas peu dire ! »

⁴⁵ Lettre à Madame de la Rochejaquelein, 20 août 1857, 2506, *CG* 8, p. 364. Notons que le mot *Cadmilus* est toujours orthographié avec un seul l. Mérimée fait sans doute la confusion avec Camillus, possible Mercure étrusque, et « jeune prêtre servant » (voir CREUZER [Guigniaut], *Religions de l'Antiquité*, V, p. 1092). Le développement résume une hypothèse étymologique qui a été abandonnée depuis Mérimée, et qui rapproche Cadmos du mot grec κόσμος. Avant Creuzer, cette interprétation a été formulée entre autres par K.-O. Müller, voir CREUZER, *op. cit.*, V, p. 1076-1077.

du « médiateur » entre les dieux et les hommes, ce « ministre » plus proche et plus abordable ⁴⁶. En ce sens, elle est tributaire de l'interprétation de Creuzer, qui, comme Niebuhr et d'autres érudits, a beaucoup insisté sur le rôle fondateur des Pélasges, un peuple du Nord de l'Egée, dont la religion, dans les temps archaïques, aurait influencé le culte des dieux en Grèce ⁴⁷. Un texte célèbre d'Hérodote, qui constitue le point de départ de Creuzer, détaille les emprunts grecs à la religion égyptienne, mais relève aussi la particularité ethnique des statues ithyphalliques d'Hermès.

Mais les statues ithyphalliques d'Hermès leur viennent des Pélasges, et non des Égyptiens ; les Athéniens, les premiers, leur empruntèrent cet usage et le transmirent au reste de la Grèce. En effet, des Pélasges vinrent s'établir aux côtés des Athéniens, que l'on reconnaissait déjà pour des Grecs, et par là ils commencèrent eux aussi à compter au nombre des Grecs. Tout initié aux mystères des Cabires que l'on célèbre à Samothrace (où les Pélasges les ont introduits) comprendra ce que je veux dire ; car les Pélasges, voisins plus tard des Athéniens, habitaient primitivement Samothrace, et les Samothraciens leur doivent leurs mystères. Donc, les Athéniens furent les premiers des Grecs à faire des statues ithyphalliques d'Hermès, pour l'avoir appris des Pélasges. Et les Pélasges ont, pour expliquer cette coutume, un texte sacré que l'on révèle dans les mystères de Samothrace.

Les Pélasges sacrifiaient primitivement aux dieux et les priaient, ai-je appris à Dodone, sans en désigner aucun par un surnom ou un nom particulier ; car jamais encore ils ne les avaient entendu nommer. Ce terme général de dieux (εἰός) était tiré de l'idée qu'ils avaient imposé à l'univers (κόσμῳ) son contenu et son organisation et les maintenaient (II, 51-52) ⁴⁸.

D'après ce que l'on peut savoir, ce « Cadmile » dont parle Mérimée est associé au culte obscur des Cabires, groupe de divinités plus ou moins proches du dieu forgeron Héphestos et de Dionysos. C'est aussi un dieu de la fertilité, qui est peut-être associé au culte d'Axieros, ou Grande Mère, dont il serait l'époux. Hérodote évoque à ce sujet le culte à mystères des Grands Dieux dans le nord de la Grèce, notamment à Samothrace. Kadmilos (ou Kasmilos) serait un démon ithyphallique dont les symboles sacrés sont une tête de bélier et un bâton. Ainsi s'expliquerait son rapprochement avec

⁴⁶ Voir « Des mythes primitifs », p. 14. « Dans presque toutes les religions de l'Antiquité, les divinités premières ont une espèce de ministre (un *Cadmile*), et ce ministre, beaucoup plus invoqué, beaucoup plus redouté que ses maîtres, est devenu un maire du palais, et s'est fait Dieu à leur place. »

⁴⁷ CREUZER, *op. cit.*, I, p. 2-3, parle d'« état d'enfance et de simplicité primitive ». Voir sur Creuzer le commentaire lapidaire de S. REINACH, « Esquisse », p. 21 : « Le produit naturel du mysticisme fut le symbolisme, enseigné par Creuzer à Heidelberg, renouveau du vieux système grec de l'allégorie, avec plus d'érudition, mais non plus de bon sens. »

⁴⁸ Trad. A. Barguet, « Folio », Paris, Gallimard, 1990.

⁴⁹ Voir sur ce point Michèle DAUMAS, *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, De Boccard, 1998, p. 11-13. Ces divinités semblaient avoir pour fonction de protéger des tempêtes et d'assurer la fertilité (un mariage sacré faisait d'ailleurs partie

Hermès, le dieu messager ⁴⁹. Creuzer, auteur d'une longue exégèse de ce culte à mystères des Cabires, a beaucoup développé l'idée primitive d'un « démiurge » organisateur de l'univers (*kósmos*), qui apparaît dans la dernière phrase d'Hérodote ⁵⁰.

La question des Cabires est très discutée au début du XIX^e siècle, en particulier en Allemagne. Elle constitue l'un des arguments principaux des exégètes du courant symboliste, que Creuzer représente. Cette mouvance reprend des éléments de l'exégèse néoplatonicienne des mythes ⁵¹. Sur les Cabires, la « Symbolique » de Creuzer a suscité de vives réactions. On a reproché à Creuzer sa vision trop élevée du culte cabirique et ses parallèles jugés hasardeux avec certains cultes orientaux. Mérimée, s'appropriant ces débats érudits, rapproche ces divinités intermédiaires des saints, tels qu'ils sont adorés dans certaines contrées par des « esprits grossiers ». Dans le compte rendu de l'*Histoire ancienne de la Grèce* de Grote, il évoque aussi ces « personnages » (*sic*, p. 125) qui ne sont que des figures plus humaines de métaphores de la nature. Il s'agit de laisser « l'idée de la divinité dans le *back ground*, et lui donner des intermédiaires à moitié ou tout à fait

du rituel, *id.*, p. 61-93). Il faut cependant prendre en compte l'écart qui sépare nos connaissances encore parcellaires du culte des Cabires (voir l'article de KERN, *s.u. Kabeiroi*, bien postérieur à Mérimée, dans la *RE* X, 2, 1919, col. 1456-1460 ; la monographie de B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950 ; l'article de Fritz GRAF, *Neue Pauly*, 6, 1999, col. 125-127 ; l'article de Doris VOLLKOMMER-GLÖKLER, *s. u. Megaloi theoi*, *LIMC* VIII 1, Suppl., 1997, p. 820-828) de ce que Mérimée pouvait imaginer. Voir sur le sujet la longue dissertation de Guigniaut et de ses collaborateurs, CREUZER, *Religions de l'Antiquité*, V, p. 1072-1105.

50 Le volume V de la traduction de Creuzer, qui comprend des développements et des commentaires du traducteur français, est paru en 1849. Or Creuzer propose lui-même une interprétation symbolique du Cadmilus (voir IV (II, II^eme partie), paru en 1835, p. 673 entre autres). Nous n'en avons pas trouvé de trace dans les travaux de Lenormant. Il semble peu probable que Mérimée ait lu les travaux non traduits d'Ottfried Müller et de Friedrich Schelling, autres sources possibles.

51 Outre Creuzer, on peut mentionner Friedrich SCHELLING, *Über die Gottheiten von Samothrace*, Stuttgart, 1815, qui est écrit en partie en réaction aux développements de Creuzer. Face à Creuzer et Schelling, LOBECK (*Aglaophanus*, 1829) développe une lecture philologique assez sceptique des témoignages sur les Cabires. Voir un article de Ernest RENAN, "Des religions de l'Antiquité et de leurs derniers historiens", publié dans la *Revue des Deux Mondes* en 1853 (15 mai), p. 822-848, et repris sous le titre "Les religions de l'Antiquité", dans ses *Études d'histoire religieuse* (1857), Paris, Gallimard, 1992. Voir en particulier p. 54-64.

52 Lettre à Madame de la Rochejaquelein, [Juin 1858], 2620, *CG* 8, p. 545. « Je ne veux pas discuter avec vous le fonds de la mythologie grecque, de peur de vous scandaliser en vous montrant comment elle ressemble beaucoup à nos dogmes. »

53 Voir GROTE, *History of Greece*, I, London, Murray, 1846, p. 584-588 et surtout p. 587 : « But this theory, though advocated by several learned men, has been shown to be unsupported and erroneous » (voir aussi dès la page 2).

humains ⁵² ». Contrairement à Grote, qui critique violemment l'interprétation symbolique des mythes et Creuzer en particulier ⁵³, Mérimée a visiblement préféré retenir certains enseignements de Creuzer, ainsi que son analyse des états du mythe : comment passe-t-on d'un « culte si simple et si grossier », représenté par les Pélasges, à des « fables religieuses si brillantes » qui détaillent la généalogie des dieux ? Pour Creuzer, « il y a là nécessairement un état moyen qui a dû frayer le passage entre ces deux époques dont les caractères sont si opposés ⁵⁴ ». Le « Cadmile » est aussi rapproché de la figure de Mithra, le dieu perse, qu'il surnomme le « médiateur ⁵⁵ ». L'explication retenue par Mérimée reste cependant très distanciée par rapport aux spéculations germaniques influencées par le platonisme des premiers siècles de notre ère ⁵⁶.

Quelle est par conséquent la méthode que Mérimée préconise ? Il l'élabore en prenant ses distances à l'égard des interprétations dominantes : il réfute l'evhémérisme, interprétation historique radicale qu'il qualifie de « système ». On ne peut expliquer systématiquement un mythe par l'histoire. La doctrine est ridiculisée par quelques raccourcis : Jupiter devient un « roi de Crète », Pluton un « richard », le Cerbère un « mâtin »... Mais Mérimée, rejoignant sur ce point le scepticisme de Grote, rejette aussi certains aspects de l'interprétation allégorique ou symbolique des mythes. Creuzer est ainsi visé indirectement (« d'autres érudits ») pour son traitement jugé excessif de la religion à mystères. Enfin, il s'oppose à une troisième interprétation, qui est pour lui la plus farfelue, et qui consiste à expliquer les mythes par l'astronomie ⁵⁷.

L'interprétation est-elle possible ? Doit-on se résigner, faute de mieux, à lire et à transcrire les mythes ? Ce scepticisme absolu paraît exagéré, puisque Mérimée reproche à Grote de se contenter d'un compte rendu des légendes héroïques des Grecs en les dissociant de l'histoire et de la philosophie ⁵⁸. Mérimée se veut moins sceptique que Grote qui oppose la légende à l'histoire jusque dans la division de ses deux premiers tomes : Grèce légendaire ; Grèce historique. Pour l'historien anglais, il y a parfois une vérité historique derrière les mythes grecs, mais comme certains sont de pures fictions, ils remettent en cause la vérité de toute interprétation. Pour Mérimée, il y a forcément une proportion plus ou moins grande de vérité mêlée à la fable ; autrement dit, une fable ne

⁵⁴ Voir CREUZER, *Religions de l'Antiquité*, I, p. 4, et p. 10. « Déjà, chez les Pélasges, un prêtre, sans doute, avait, par son art créateur, personnifié, sous la figure d'un Hermès, cette force vivante de la nature dont ces peuples sentaient la secrète puissance. »

⁵⁵ Voir CREUZER, *op. cit.*, I, 346.

⁵⁶ Voir par exemple Plotin, *Ennéades*, III 6 [26], 19.25-41, et L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe, Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 2005², p. 109-110.

⁵⁷ Il fait allusion aux travaux de Charles-François Dupuis, voir n. 26.

⁵⁸ Les quinze premiers chapitres, soit les trois quarts du tome I de l'*History of Greece*, dans son édition originale (1846), sont une longue narration de 480 pages des principaux mythes grecs. L'historien prend parti dans l'organisation de la narration, en fonction des sources mais surtout des héros et des régions géographiques.

naît pas de rien. Il s'agit donc de résoudre l'opposition entre mythe et histoire en rendant le mythe à l'histoire. Cette restitution n'emprunte cependant pas sa méthode à l'évhémérisme ⁵⁹. Pour réfuter l'historien anglais, Mérimée choisit à deux reprises l'un des exemples les plus caractéristiques de l'érudition historique allemande du début du XIX^e siècle, incarnée par Karl Otfried Müller : la rivalité historique entre deux cités béotiennes, Thèbes et Orchomène, qu'explique une partie du mythe d'Héraclès et que confirment des restes archéologiques trouvés près du lac Copaïs. Cette histoire est présentée dans l'*Histoire de la Grèce* de Grote à deux reprises, une fois dans la « partie légendaire », une autre fois dans la « partie historique ». Mérimée mentionne deux fois cet exemple emblématique, montrant ainsi que Grote lui-même se sert de sources légendaires pour garantir des faits historiques précis. Cet exemple lui convient tellement qu'il le reprendra dans le compte rendu du livre de Rougemont, huit ans plus tard ⁶⁰.

Mérimée admet donc l'existence d'une vérité relative des mythes. Sa méthode consiste à essayer de prendre davantage en compte les sources hétéroclites des mythes. Le peuple et le lieu ont une influence essentielle dans la construction du mythe et dans l'appropriation locale d'une divinité. C'est le « génie » du peuple :

Le génie particulier d'un peuple, ses mœurs, ses habitudes, le climat sous lequel il vit, contribuent encore à modifier ses légendes et à dicter le choix de ses allégories ⁶¹.

Ainsi, Mars est le dieu de prédilection des Thraces ; Vénus la divinité de Chypre. Dans sa relecture des mythes de cosmogonie, Mérimée souligne l'idée fondatrice du mariage et des généalogies ainsi constituées, montrant la spécificité de l'endroit : « Dans d'autres pays, où l'on avait moins de galanterie et des instincts plus belliqueux, c'est un dieu qui, le glaive à la main, fend le sein de la terre ⁶². »

Enfin, le mythe est le produit d'une langue : la « poésie » populaire est surtout un dialecte à déchiffrer. C'est dans l'élucidation de l'énigme du langage que réside l'idéal de la vérité. La bonne méthode d'interprétation par le langage peut d'abord se définir par ce qu'elle ne doit pas être. Pour Rougemont, trois règles de classification mythique dominent : celle de la bizarrerie du mythe (le mythe le plus vrai est le plus obscur) ; celle du hasard et de la spontanéité (le symbole est spontané et on n'a pas à le déchiffrer) ; celle

⁵⁹ Voir sur ce point Claude MILLET, *Le Légendaire au XIX^e siècle. Poésie, mythe et vérité*, Paris, PUF, 1997, p. 124-125.

⁶⁰ Voir « Des mythes primitifs », p. 19.

⁶¹ Voir *Mélanges*, p. 126, et P. TRAHARD, *Prosper Mérimée de 1834 à 1853*, Paris, Honoré Champion, 1928, p. 198 : P. Trahard, si avare de compliments, qualifie cette phrase d'« intelligente conclusion » sur « une question fort obscure ». L'idée du « génie » d'un peuple peut être inspirée du « Volksgeist » du romantisme allemand, concept que l'on trouve par exemple chez Johann Gottfried Herder, voir Burton FELDMAN et Robert D. RICHARDSON, *The Rise of Modern Mythology. 1680-1860*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972, p. 225-226, et Alain PETIT, « Mythe et symbole dans la pensée allemande : de Herder à Schelling », *La Licorne* 18 (1990), p. 13.

⁶² « Des mythes primitifs », p. 17.

de la naïveté (un mythe est naïf). Mérimée ridiculise ces trois règles du « système » de Rougemont, en critiquant surtout la méthode de rapprochement linguistique entre deux mythes et l'argument fragile d'antériorité ou de postériorité d'un mythe.

Pour lui, le mythe a pour fonction d'expliquer des phénomènes naturels ; il repose sur une conception du monde matérielle, naturelle, et encyclopédique. Il s'agit du « fonds intellectuel » des Anciens : cette expression est une citation commune aux deux articles d'une formule de Grote (*mental stock*). Mérimée reprend aussi une autre expression anglaise, *an allegorising tendency* (« une tendance à l'allégorie ⁶³ »). Mais en réalité, dans ce deuxième passage cité qui n'est qu'une concession, Grote refuse finalement l'allégorie au nom du caractère fictif de certains mythes, ce que Mérimée ne fait pas.

L'interprétation de Mérimée se situe donc légèrement au-delà de Grote, et bien en-deçà de Rougemont. Elle se caractérise par un refus du « système », qui n'est cependant pas un refus de la « méthode ». Son approche des mythes n'est pas ingénue, mais technique et érudite, fondée sur la connaissance des langues. La façon dont on nomme les choses, en un endroit précis, influence ce que l'on imagine, et vice-versa. Pour Mérimée, les « idiomes primitifs » sont à la fois plus riches et plus pauvres que les langues modernes : ce que celles-ci ont gagné en précision, elles l'ont perdu en sens. Ce que les langues primitives ne pouvaient pas exprimer (les idées abstraites), elles l'ont transmis en images, métaphores, symboles, allégories, personnifications, en un mot, en poésie ⁶⁴.

Revenons en 1834 et aux *Âmes du Purgatoire*. À propos des deux figures de don Juan, Mérimée affirmait la « vérité incontestable de cette histoire ou de ces deux histoires ». Toute l'originalité de l'interprétation des mythes de Mérimée se trouve dans cette conjonction « ou », selon que l'on considère que l'histoire de don Juan forme un tout, ou qu'on parvienne à la diviser en deux histoires. Il reste que la « vérité » ne sera alors pas la même. Chaque mythe peut donc être « vrai », mais la méthode pour l'examiner sera à chaque fois différente, non systématique.

Par ailleurs, le refus de tout « système » s'accompagne chez Mérimée d'une conception linguistique du mythe, inspirée par le renouveau de la philologie et l'essor de l'étude des langues orientales, d'où son mépris pour les erreurs de Rougemont et son adhésion aux méthodes rigoureuses et aux résultats mesurés de Grote. Il ne rejette pas complètement Creuzer, qui connaissait fort bien le grec ; l'école symbolique allemande n'est cependant pas son idéal.

Nous retrouvons en revanche l'une des clés de l'interprétation mériméenne dans les travaux de Charles Lenormant. Dans son commentaire du *Cratyle* de Platon, l'helléniste

⁶³ *Mélanges*, p. 120-122 ; « Des mythes primitifs », p. 19 (« the intellectual stock »).

⁶⁴ Le goût de Mérimée pour les langues a été très étudié. Cette passion linguistique influence sa conception du mythe, voir entre autres, sur ce point, Claude MILLET, « Le légendaire de Mérimée », in Antonia FONZI (éd.), *Prosper Mérimée*, p. 89-97.

⁶⁵ Ch. Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861, p. 21. Mérimée, par ses nombreuses discussions avec l'helléniste, connaissait fort bien le contenu de ce commentaire, avant sa publication posthume ; il avait lui-même encouragé Lenormant à l'écrire.

écrit : « La composition de la langue témoigne de l'influence d'un système religieux ⁶⁵. » Pour déchiffrer l'énigme religieuse, encore faut-il comprendre les mots qui la composent, en les « traduisant » le moins possible. À ce titre, le choix du *Cratyle* est doublement intéressant, puisque Socrate s'y interroge sur l'étymologie et les origines du langage, tout en remettant en cause (c'est du moins la thèse essentielle du commentaire de Lenormant) la religion établie à Athènes. C'est bien en procédant à rebours et en réfléchissant sur les origines de la langue que l'on pourra comprendre les mythes et les symboles.

Mérimée n'a cependant pas achevé son propre livre des mythes. Comment aurait-il évité les « systèmes » qu'il condamne ? Au lieu de concevoir un commentaire d'un dialogue platonicien, une « Symbolique » systématique ou un dictionnaire, peut-être avait-il imaginé une « grammaire mythologique », comme il le laisse entrevoir. Lenormant mort, seul Jean de Witte, autre compagnon du voyage grec de 1841, aurait pu l'aider à la composer ⁶⁶. Une grammaire fixe un cadre général ; elle est un outil essentiellement linguistique qui ne se substitue pas à la méthode. Avec la maîtrise d'une telle « grammaire », on éviterait de commettre des barbarismes interprétatifs... On souscrira à de tels scrupules, et on appréciera à sa juste valeur cette méthode d'exégèse par la langue, grâce à une belle métaphore musicale, destinée à Jenny Dacquin dans une lettre de 1842, au moment où Mérimée s'employait à *muthologizein* et où il encourageait sa correspondante à lire Homère dans le texte : « L'air, c'est le grec ; l'accompagnement, la traduction ⁶⁷. »

Pierre PONTIER

Université Paris IV-Sorbonne

16, rue de la Sorbonne

75230 Paris Cedex 05

Pierre.Pontier@paris4.sorbonne.fr

⁶⁶ Voir la Lettre au Baron de Witte, 27 décembre 1859, 2863, *CG* 9, p. 341. Mérimée invite de Witte à Cannes, et l'invite aussi à « reprendre votre cours de Malte, dont j'ai toujours gardé un bien aimable souvenir. Mais mon bien cher ami rappelez-vous ce que je vous disais alors : Faites-nous un livre des généralités de la Mythologie. Ce livre, je le ferais, si vous me le dictiez, ce serait une grammaire mythologique, apprenant la langue religieuse des Anciens. Plus je lis vos ouvrages, Messieurs les docteurs ès mythes, et plus je suis frappé des conventions ou des règles de cette langue. Il faut que nous en causions ». Le « cours de Malte » est une allusion au 9 septembre 1841, lorsque de Witte, Mérimée et Lenormant visitaient Malte.

⁶⁷ Lettre à Jenny Dacquin, 20 juillet 1842, 689, *CG* 3, p. 192. Cette recherche a fait l'objet d'une communication en janvier 2006 au cours d'une séance du séminaire Mérimée (Paris III) animée par Antonia Fonyi (CNRS). Je remercie les participants pour leurs remarques, ainsi qu'Antonia Fonyi et Pierre Cordier pour leurs relectures et leurs conseils précieux.